Review

Reviewed Work(s): Untersuchungen zur Gottesvorstellung in der älteren Anonymliteratur des Pāñcarātra. [Beiträge zur Indologie 34] by Andreas Bock-Raming

Review by: Marion Rastelli

Source: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies*, 2004, Vol. 48 (2004), pp. 229-232

Published by: Austrian Academy of Sciences Press

ness to their text revealed by the three editors places them in a perfect position to explore all of the subjects just listed. But definition precedes and accompanies study of primary data, and any further peregrinations into theoretical areas will benefit from more precise definitions of technical and other terms.

In their edition of what the editors consider to be the original text of the SP what is the status of such a text? From a scholarly perspective the discovery of the earliest version of a text which has been demonstrably expanded into a distinctive recitation tradition is a starting point for the analysis of all subsequent modifications that can be identified as such. That the precise dating of the initial text remains dubious, despite the discovery of early manuscripts, remains a problem, but not one that influences the perception of the text from within the indigenous tradition. The indigenous tradition is reflected in the use made of quotes from the SP found in all the testimonia cited by the authors (p. 5-19). That such quotes cannot all be traced back to the so-called "original Skanda Purāṇa" is surely evidence that the *nibandhakāra*s drew upon a tradition. The authors of the Nibandhas were, I assume, not concerned whether they were drawing data from an original SP but from some text they regarded as the SP. That is why the relationship between the "original Skanda Purāṇa" and the SP tradition (consisting of a body of texts called SP and its individual *khaṇḍa*s) as it was understood and actively used by the *nibandhakāra*s and lexicographers, must be theorized.

In conclusion, this is a most impressive work and must be utilized by any scholar who has a serious interest in Purāṇic research. That I find differences in the methodology of Purāṇic research recommended by the authors should be taken as a strong endorsement of the Prolegomena. I hope that their methodological speculations are developed in later chapters.

Greg Bailey

ANDREAS BOCK-RAMING

Untersuchungen zur Gottesvorstellung in der älteren Anonymliteratur des Pāñcarātra. [Beiträge zur Indologie 34]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. XI + 407p. + 10 Tafeln. € 99.- (ISBN 3-447-04589-2).

Dieses Werk beschäftigt sich mit der Entwicklung der Lehre von den verschiedenen Erscheinungsformen des im Pāñcarātra verehrten Gottes wie Vyūhas, Vyūhāntaras und Vibhavas in ausgewählten Textabschnitten älterer Pāñcarātra-Werke.

Die Arbeit beginnt nach einer Einleitung zum Stand der Forschung und der verwendeten Methodik mit einer Untersuchung von Ahirbudhnyasaṃhitā (AS) 5, dem jüngsten der hier untersuchten Texte, da es sich bei diesem, wie B.-R. schreibt, "um eine weitgehend in sich geschlossene Darstellung der Weltentstehung handelt" (p. 15). Sie setzt fort mit einer Analyse einer der Vorlagen der AS, nml. Sātvatasaṃhitā (SS) 2-12, die, verglichen mit der AS, eine weitaus differenziertere Gotteslehre enthält, und einem Vergleich dieses Textes mit ikonographischen Darstellungen aus dem Viṣṇudharmottara- und dem Agnipurāṇa. Weiters werden Textstücke aus dem Nārāyaṇīya und Jayākhyasaṃhitā (JS) 4, die themenrelevante Lehren beinhalten, übersetzt und diskutiert sowie die von Śaṅkara in seinem

Brahmasūtrabhāṣya referierten Vyūha-Lehren herausgearbeitet. Außerdem wird ein Abschnitt aus dem Mārkaṇḍeya- bzw. Brahmapurāṇa, der sich ebenfalls Lehren von verschiedenen Erscheinungsformen des Gottes widmet, untersucht.

Ergänzt werden die Textstudien durch Untersuchungen von ikonographischem und archäologischem Material, das B.-R. einerseits für die Datierung der untersuchten Texte heranzieht, andererseits aber auch im Lichte der durch die Textuntersuchungen gewonnenen Ergebnisse neu zu deuten versucht.

B.-R. verwendet in seinen Textstudien die von P. Hacker entwickelte Methode zur Untersuchung der anonymen Sanskrit-Literatur, in der das Interesse auf einzelne, inhaltlich einheitliche Stücke gelenkt wird und diese im Zusammenhang mit Stücken ähnlichen oder gleichen Inhalts betrachtet werden, weiters versucht wird, Mehrfachüberlieferungen in einem Text zu identifizieren, und schließlich auch nach der Bedeutung der identifizierten "kleinen Lehrstücke" in dem Kontext, in den sie gestellt wurden, gefragt werden soll (p. 12ff.). Auch wenn die älteren Saṃhitās im Gegensatz zu den Purāṇen nur selten wörtlich übereinstimmende Passagen enthalten, erweist sich die Anwendung dieser Methode zunächst als fruchtbar. Durch den mikroskopischen Blick, den B.-R. mit großer philologischer Sorgfalt auf die von ihm ausgewählten Passagen richtet, zeigt sich, dass diese aus verschiedenen, wahrscheinlich ursprünglich unabhängigen Textstücken kompiliert wurden, die unterschiedliche Lehren beinhalten. Auf diese Weise kann B.-R. unterschiedlichste Spielarten der "Vyūha"-Lehren (nicht immer werden die jeweiligen Gottheiten "Vyūhas" genannt) herausarbeiten wie die Teilung Gottes in die Vyūhas, die sukzessive Emanation der Vyūhas auseinander, die Erschaffung der Vyūhas durch den höchsten Gott und ähnliches. Er kann dadurch ein tetradisches (der höchste Gott Vāsudeva/Nārāyaṇa und die drei Vyūhas Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha) und ein pentadisches (der höchste Gott Vāsudeva/Nārāyaṇa und die vier Vyūhas Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha) Vyūha-Konzept differenzieren, für deren Entstehen er auch Erklärungsmodelle anbietet. Weiters kann er zeigen, dass die Autoren der untersuchten Abschnitte der AS und des Nārāyaṇīya Nārāyaṇa und nicht Vāsudeva als das höchste Wesen lehren, letzteren aber inklusivistisch miteinbeziehen.

Die Studie von B.-R. zeigt aber auch die Grenzen und Gefahren der von ihm angewendeten Methode, wenn man den Blick zu sehr auf kleine Textstücke konzentriert und ihren Kontext nur in begrenztem Ausmaß miteinbezieht. Die Berücksichtigung des größeren Kontextes der untersuchten Texte hätte nämlich B.-R. vor einigen Unklarheiten und Fehlinterpretationen bewahren können. Ich gehe im folgenden aus Platzgründen nur auf einige mir besonders wesentlich erscheinende Punkte ein.

So hat B.-R. mit seiner Aussage, dass es sich zumindest bei Teilen der SS um Kompilationsliteratur handelt, durchaus Recht, und vermutlich wurden einzelne Abschnitte auch erst später eingefügt (s. p. 105-107 zum Inhalt von SS 9 und dessen Anschluss an SS 6). Trotzdem ist seine Behauptung, dass die "Behandlung der *vibhava*-Thematik" jeglicher Systematik "entbehrt" (p. 107f.), die Kapitel SS 10 und 11 "nur locker oder überhaupt nicht mit der *vibhava*-Thematik verknüpft sind" (p. 107) und "[e]rst ab 12,6 ... die Beschreibung der einzelnen *vibhava*-Gottheiten wieder aufgegriffen" (ib.) wird, nicht richtig. SS 10 und 11 enthalten nicht viel

Material, das für die Theologie des Pāñcarātra relevant ist; vom Gesichtspunkt des Rituals aus sind diese Kapitel aber wesentlich und an richtiger Stelle. Nach der in SS 9 beschriebenen inneren Verehrung der Vibhavas folgt in der Ritualpraxis die äußere Verehrung mit all den dafür notwendigen Dingen wie *maṇḍala*s oder Feuergruben, und somit sind SS 10 und 11, die eben diese beschreiben, durchaus logisch platziert.

Der wesentliche Inhalt der SS sind Ritualvorschriften. In deren Rahmen kommen auch Gotteslehren zum Ausdruck. Es darf aber nie vergessen werden, dass ihr Kontext ein ritueller ist. B.-R. ist sich zwar bewusst, dass die SS "praktisch orientiert" ist; wenn er aber feststellt, dass "sie dem Adepten Anweisungen geben will, wie er den Gott in seinen verschiedenen Manifestationen meditieren kann" (p. 169), so zeigt sich in dieser Aussage ein Missverständnis. Der Adept der SS soll nicht nur meditieren (vgl. z.B. auch p. 106: "Die Verehrung der *vibhava*-Gottheiten fällt in den Bereich der meditativen Verehrung"), sondern er soll ein Ritual durchführen, in dem geistige Visualisierungen (diese Bezeichnung ist im gegebenen Kontext aussagekräftiger als "Meditation") von Gottheiten zwar essentielle, aber nicht ausschließliche Bestandteile sind.

B.-R. interessiert sich nicht für das Ritual, wie auch seine Inhaltsangaben der SS und der JS (p. 60 und 258) zeigen, die nur sehr oberflächlich ausfallen. Unter dem Gesichtspunkt, dass er sich mit den Gotteslehren beschäftigt, mag man dies für legitim halten. Allerdings kommt es dadurch zu Unklarheiten. So findet er es "bemerkenswert" (p. 64), dass der Gott im *turyapada* "mit *argha*-Gaben usw. erfreut" wird, "als damit in den Vorgang der vor dem geistigen Auge des Adepten sich vollziehenden Manifestation des Gottes ein Element der rituellen, am Idol ausgeführten Verehrung aufgenommen ist" (ib.). Seiner Meinung nach sind hier "[b]eide Verehrungsweisen, die sonst an anderen Stellen weitgehend getrennt sind – sie werden als *antaryāga* (inneres "Opfer") und *dravyayāga* (Opfer mit Opfer-Utensilien) bezeichnet – ... aufs Engste miteinander verknüpft" (p. 64f.; vgl. auch seine Bemerkung 7 auf p. 63). Hier wird deutlich, dass B.-R. nicht klar ist, was *antaryāga* bedeutet. Ein *antaryāga* ist die mentale Verehrung einer zuvor ins Innere des Körpers eingeladenen Gottheit mit geistig vorgestellten Opfersubstanzen wie *argha* u.a. Das innere Opfer geht in der gleichen Weise mit Opferspenden und rituellen Verehrungen vor sich wie die physisch-konkrete Verehrung mit dem einzigen Unterschied, dass es nur geistig vorgestellt wird. So ist es nicht "bemerkenswert", dass hier *argha* usw. dem Gott dargebracht werden, sondern nur ein gewöhnlicher Vollzug des *antaryāga*.

Ein anderer kritischer Punkt der Arbeit ist B.-R.s Interpretation der Namen der im Laufe der reinen Schöpfung hervorgehenden Gottheiten in der Beschreibung der JS. Diese Gottheiten werden in anderen Saṃhitās meist als Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha bezeichnet; in der JS werden sie Acyuta, Satya und Ananta-Puruṣa genannt. Nach B.-R.s Meinung ist dies ein "sekundärer Zug", mit dem die JS "unter den bisher untersuchten Texten allein dasteht" (p. 276), und er führt diese Namen auf einen Einfluss der Vaikhānasas zurück, nach deren Lehre sich Gott in den fünf Formen Viṣṇu-Nārāyaṇa, Puruṣa, Satya, Acyuta und Aniruddha manifestiert (p. 272ff.). Dazu ist zu sagen, dass die Namen Acyuta usw. tatsächlich bemerkenswert sind, die JS damit aber nicht "allein dasteht". Auch in

der SS sind diese Namen für die Vyūhas belegt. In SS 5.68c-78 werden Mantras für die Vyūhas im Wachzustand gelehrt, wenn sie in der Reihenfolge der Vernichtung (*apyaya*) verehrt werden, und diese lauten: *oṃ puruṣāya namaḥ*, *oṃ satyāya namaḥ*, *oṃ acyutāya namaḥ* und *oṃ bhagavate vāsudevāya namaḥ*. Weiters wird Saṃkarṣaṇa an zwei Stellen (SS 2.1 und 11.1) als Acyuta bezeichnet.

Dass die Namen Acyuta usw. tatsächlich aus der Tradition der Vaikhānasas kommen, müsste noch erhärtet werden. Die Tatsache, dass die Zustände der *buddhi*, nml. *dharma*, *jñāna*, *aiśvarya* und *vairāgya*, die in der Kāśyapasaṃhitā mit Puruṣa, Satya, Acyuta und Aniruddha identifiziert werden, in der JS Elemente des Thrones (*āsana*) des Gottes darstellen (ohne hier etwas mit den Vyūhas zu tun zu haben), ist jedenfalls entgegen B.-R.s Meinung (p. 274) kein Beleg für eine Nähe des Pāñcarātra zum Vaikhānasa. Die aus dem Sāṅkhya stammende Vorstellung von den acht Zuständen der *buddhi* ist dafür viel zu sehr verbreitet. Spekulativ ist aber auch der Schluss, den B.-R. aus der von ihm angenommenen Nähe der JS zu den Vaikhānasas zieht. Wenn die JS durch die Vaikhānasas beeinflusst ist, wäre ihr Entstehungsort eher im Süden Indiens anzunehmen; andererseits weist die JS aber auch Einflüsse des kaschmirischen Śivaismus auf. Daraus schließt B.-R., dass der Verfasser der JS entweder ein Südinder, der nach Nordindien gereist ist, oder ein Nordinder, der nach Südindien zog, gewesen sein muss, wobei er sich eher für letzteres entscheidet (p. 274; vgl. p. 307f., wo Gleiches für die SS angenommen wird). Wir wissen, dass es Kontakte zwischen Kaschmir und Südindien gegeben hat; ein Beleg dafür wäre das leider verlorene Kāśmīrāgamaprāmāṇya von Yāmuna, auf das er in seinem Āgamaprāmāṇya (ed. M. Narasimhachary. Baroda 1976, p. 170,8) hinweist. Trotzdem erscheint mir das von B.-R. angedeutete Szenario nicht sehr wahrscheinlich. Wäre es im Falle einer tatsächlichen Nähe zu den Vaikhānasas nicht naheliegender, spätere Einschübe und Änderungen anzunehmen?

Insgesamt ist die Arbeit vor allem aufgrund der gründlichen philologischen Studien wertvoll, die die Entwicklung der Gotteslehren des Pāñcarātra ein Stück weit nachzeichnen. Angesichts der vielen Texte (z.B. Pauṣkarasaṃhitā, Sanatkumārasaṃhitā, Paramasaṃhitā), die aus einsichtigen Gründen in dieser Studie nicht berücksichtigt werden konnten, ist aber auch in diesem Teilgebiet der Pāñcarātra-Forschung noch viel zu tun.

Marion Rastelli

N.R. Bhatt

La religion de Śiva d'après les sources sanskrites. Préface de Pierre-Sylvain Filliozat. Palaiseau: Editions Āgamāt, 2000. 373p. (ISBN 2-91166-09-4).

The name of Paṇḍit Niḍḍoḍi Rāmacandra Bhaṭṭa (Bh.) is very well known to specialists of Tantric studies through his critical editions of many Śaiva Āgamas. These editions, published by the French Institute of Indology in Pondicherry, have enabled great advancements in Śaiva and Tantric studies over the last forty years. Bh. was also the chief organizer of the collection of Āgama manuscripts gathered by the French Institute. This collection, with its descriptive catalogues, will be one of the major sources for the further development of Śaiva studies.